

EN EL CORAZÓN DE LA LIBERTAD

Stella Villarmea

Universidad de Alcalá

1. Introducción

El propósito de este ensayo es analizar cuál puede ser la contribución de la filosofía moral kantiana al desarrollo contemporáneo de una ética feminista. La postura que defenderemos es que el universalismo formal kantiano contiene elementos de indudable utilidad para el proyecto feminista. Esta defensa no ha de impedirnos reconocer y rechazar los aspectos misóginos de la postura de Kant, aspectos que es imprescindible sacar a la luz para que formen parte del conocimiento general sobre este autor. Pero, más allá de este hecho, también pensamos que el núcleo esencial de la ética kantiana es no sólo perfectamente asimilable por un proyecto moral feminista sino justamente una muy buena manera de enfocararlo.¹

La defensa de la ética kantiana desde una perspectiva feminista puede resultar chocante a quienes se hayan familiarizado con las discusiones actuales en ética feminista, y especialmente a quienes hayan tenido algún contacto con la perspectiva que ha venido en denominarse “ética del cuidado”, que tanta proyección ha tenido en los últimos años. Desde esta y otras perspectivas similares, numerosas filósofas feministas han sido muy críticas con aquellos aspectos kantianos que supuestamente primaban la generalidad y la abstracción sobre la particularidad y la atención a las necesidades concretas individuales. El énfasis kantiano en la universalidad, su primacía de la

¹ El planteamiento general de este ensayo y muchas de sus observaciones siguen de cerca el artículo de Herta Nagl-Docekal, “Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant’s Moral

autonomía frente a la vinculación y su visión de las mujeres como una clase inferior de personas le han hecho objeto de un duro rechazo por una parte influyente del feminismo actual.

Sin embargo, la lectura que hace la ética del cuidado de Kant es, a nuestro entender, enormemente simplificadora y, a veces incluso, errónea. Al fin y al cabo, la fórmula kantiana de la moralidad exige que el agente actúe de tal manera que muestre respeto por los otros y por sí mismo. Y su apelación al reino de fines deja claro que hemos de pensar en la ley moral como una ley que guía los comportamientos de una comunidad de seres racionales dotados de deseos particulares, en vez de concebirla como una ley dirigida a individuos considerados de manera abstracta y aislada. En este sentido, la premisa del universalismo formal y la noción de deberes de amor práctico (*Liebespflicht*) constituyen una base sólida sobre la que poder construir un *feminismo ético*.

Merece la pena resaltar que la alternativa terminológica que acabamos de utilizar, siguiendo a Cèlia Amorós (Amorós, 9-10) no es una cuestión secundaria, esto es, que hay razones para preferir la noción “feminismo ético” a la de “ética feminista”. El término “ética feminista” parece implicar que hay un tipo de ética que es feminista y otro, también legítimo en tanto que merecería la calificación de ética, que no lo es. Sería, por tanto, posible imaginar una ética no feminista. Sin embargo, la noción de “feminismo ético” parte de la idea de que cualquier teoría moral ha de cumplir ciertos requisitos, que tienen que ver con el trato que desde esa perspectiva ética obtendrían las mujeres. Por decirlo de modo breve, si es ética, ha de ser también feminista. En todo caso, y dada la complejidad de los asuntos humanos, el proyecto del feminismo ético cobra todo su sentido porque asume como prioridad teórica la necesidad de analizar las implicaciones que una determinada teoría moral tiene para las mujeres, y porque se compromete además a contribuir a diseñar la puesta en práctica de medidas laborales, políticas, sociales, jurídicas y demás, que acaben con la todavía demasiado frecuente discriminación (sería redundante añadir aquí, “moral”) de las mujeres.

Además, en el caso concreto que nos ocupa, la construcción de un feminismo moral *à la* kantiana, favorecemos la expresión “feminismo ético” en vez de “ética

Philosophy”, en Schott, Robin (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park PA, Penn State Press, 1997.

feminista” para enfatizar que no es necesario partir de la hipótesis de una supuesta diferencia en los razonamientos y comportamientos morales que emprende cada género, tal y como pretende la ética feminista del cuidado. Por el contrario, no hay por qué suponer que existen modos específicamente femeninos de pensar y actuar moralmente, ni tampoco que existan sus correspondientes versiones masculinas, puesto que el punto de partida de nuestra propuesta es la irrelevancia que tiene considerar el género del agente a la hora de decidir o juzgar la calidad de un hecho moral. Lo cual no equivale a decir que el análisis haya de ser ciego o indiferente a los géneros de los sujetos implicados, puesto que es precisamente cuando se tienen en cuenta éstos que salen a la luz ciertas asimetrías en el trato moral que unos y otras reciben.

2. El chapapote kantiano

Kant estaba convencido de que las mujeres eran incapaces de comportarse conforme a lo que él valoraba como el tipo ideal de moralidad. Esto equivale a considerar a las mujeres como una clase inferior de personas. Sobre la misoginia de Kant, tanto en lo referente a las cuestiones morales como en otros asuntos centrales relacionados con lo bello y lo sublime, la antropología o la política, hay publicada abundante bibliografía.² En este ensayo no hay espacio para una mínima presentación interesante de sus tesis y argumentaciones, ni tampoco para un análisis de los laberintos teóricos que la sustentan o de las implicaciones prácticas en que se traducen. Pero pueden bastar, a modo de ejemplo, unas cuantas citas. (Lamentamos la vergüenza ajena que los siguientes comentarios puedan provocar, pero ya se sabe que en filosofía, como en otras áreas humanas, las figuras ideales, incluso las entronizadas por la academia, suelen terminar quebrando. Claro que, hay casos donde la “muerte del padre” resulta fácil de llevar a cabo, habida cuenta de su necesidad.)

² Schott, Robin (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park PA, Penn State Press, 1997. Grimshaw, Jean, *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis MN, University of Minnesota Press, 1986. Pía Jauch, Ursula, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz*, Vienna, Passagen, 1993. O'Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Denis, Lara, “From Friendship to Marriage: Revising Kant”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 1, 2001.

- “Una mujer letrada, que tenga la cabeza llena de griego, como la Señora Dacier, o que sostenga discusiones profundas sobre mecánica, como la Marquesa de Châtelet, tendría además que tener barba; porque esta expresaría mejor la imagen del pensamiento sesudo por el que luchan” (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, AK, II, 209).

- “Jamás una clase fría y especulativa, siempre sentimientos y de hecho los que sean lo más afines posibles a sus condiciones en cuanto sexo” (*Observaciones sobre ...*, AK, II, 231).

- “En lo que respecta a las mujeres cultivadas, éstas necesitan de sus *libros* acaso tanto como de su *reloj*; a saber, lo llevan para que se vea que tienen uno, tanto si está parado como si no está puesto en hora con relación al sol” (*Antropología en sentido pragmático*, AK, VII, 307).

- “La mujer es un animal doméstico. El hombre camina por delante con las armas en la mano, y la mujer le sigue con la carga de los enseres de la casa” (*Antropología ...*, AK, VII, 304).

- Las mujeres evitan la maldad, pero “no porque [la maldad] sea injusta, sino porque es fea; y las acciones virtuosas significan para las mujeres aquellas que son bellas ... El género femenino es insensible a todo lo que sea deber u obligación. Ellas hacen algo sólo porque quieren, y el arte consiste en hacer que quieran sólo lo que es bueno” (*Observaciones sobre ...*, AK, II, 231).

No son estos los únicos comentarios sexistas de nuestro autor a propósito de la naturaleza esencial de las mujeres, su capacidad para actuar moralmente, el tipo de educación que les corresponde o el papel social que debe esperarse de ellas. Y, desde luego, nada más lejos de mi intención que descargarle de responsabilidad apelando a algo así como la sociedad de su época. Afortunadamente, a estas alturas de la investigación histórica contamos con numerosos estudios que prueban cómo también en aquel tiempo existían vindicaciones activas que exigían la abolición del sexismo³;

³ Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1996. De la Barre, Poulain, “Sobre la igualdad de los sexos”, en A. Puleo (ed.) *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, Madrid, Escuela Libre Editorial, 1996. Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros, *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, ed. de A. Puleo, Madrid, Anthropos-Comunidad de Madrid, 1993. Schneir, Miriam, *Feminism: The Essential Historical Writings*, New York, Vintage Books, 1972.

vindicaciones que constituyen precisamente el referente polémico con el que contrasta la toma de postura de Kant. Queda, pues, apuntado en general el carácter misógino de Kant y, más en particular, dado que ello es lo que nos interesa en este ensayo, el elemento sexista sobre el que pivota su concepción de la moralidad de las mujeres. (Mostrar con claridad este elemento exigiría extraer todas las implicaciones que contiene la última de las citas aludidas, esto es, la asociación de la mujer con el sentimiento de lo bello pero no con la noción de deber moral. Ello requeriría un tiempo y espacio que no pretendo emplear aquí.)

3. Voluntariado en acción

Dicho todo lo anterior, todavía queda tarea por delante, pues lo interesante es ver si las categorías básicas de la ética kantiana contienen elementos que pueden ser apropiados por el feminismo, con independencia de qué sea lo que Kant pensaba sobre las diferencias de género. Es cierto que el contenido de las citas mencionadas no juega un papel simplemente anecdótico en el pensamiento de Kant, sino que forma parte de un sistema ensamblado. Esto quiere decir que buena parte del sistema queda afectado si eliminamos estos aspectos por considerarlos reprobables. En este sentido, numerosos estudios muestran cómo la cara vista de la ética kantiana (emancipación, libertad, ciudadanía, derechos y demás bagaje ilustrado) se apoya en una cara oculta mucho más siniestra que limita el acceso a las realidades que esos conceptos refieren, de entre otros, las mujeres.⁴ No obstante, todavía creemos posible visitar de nuevo a Kant y concentrarnos en algunos aspectos esenciales de su planteamiento moral, de forma que podamos extraer de él algunas virtualidades emancipadoras de interés para el proyecto feminista. Ésa será, pues, nuestra hipótesis de trabajo.

Tomemos, por ejemplo, el carácter universalista de la ética kantiana. Como es sabido, el punto de arranque de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es la cuestión de qué ideal tenemos en mente todos (tanto las mujeres como los varones)

⁴ J. Perona, Ángeles, “Sobre incoherencias ilustradas: una figura sintomática en la universalidad” y Posada Kubissa, Luisa, “Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica”, ambos en C. Amorós (coord.) *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense-Dirección

cuando usamos el término “bueno” en sentido moral.⁵ Su aproximación a la moral comienza tratando de entender lo que significa universalmente “bueno”. En este sentido, su análisis de la moralidad remite a un ideal de validez general. Pues bien, su famosa propuesta es que: “Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una *buena voluntad*” (Kant, *Fundamentación*, 53). Se hace pues preciso aclarar qué sea eso de una voluntad buena. La respuesta, en terminología kantiana, es: una voluntad que actúa por un motivo de respeto a la ley moral o deber (por qué lo quiero hacer) y por una intención que es conforme a la ley moral (qué quiero hacer).

Tal y como hemos visto en la sección anterior, Kant pone límites a la capacidad de las mujeres para poseer una buena voluntad en términos absolutos, puesto que de ellas cabe esperar que actúen (¿con más frecuencia? o, peor incluso, ¿siempre?) movidas por sus inclinaciones en vez de por la noción estricta de deber. Pero la lectura de los escritos morales de Kant deja meridianamente claro también que el ideal de buena voluntad (la que actúa por deber conforme al deber) resulta difícil de cumplir también para los varones. Aunque ellos tengan, faltaría más, la capacidad que se requiere – esto es, la capacidad de juzgar y de actuar por principios generales al margen de sus propias inclinaciones –, no siempre la ejercen. Y aunque la ejerzan, dada la imposibilidad de autoconocimiento moral perfecto en la ética kantiana, nunca podrán saber si actúan por deber o por inclinación en aquellos casos en los que la acción es conforme a la ley moral. Lo cual implica que nunca puedan tener conocimiento de su calidad moral; incluso si se están haciendo buenos en sentido moral no podrán nunca tener certeza apodíctica de ello. Luego desplegar una buena voluntad y ser consciente de ello es, en realidad, complicado para unos y otras (si bien por distintas razones).

Pues bien, denunciar que la interpretación kantiana de quién está en mejor posición para cumplir con la ley moral por el motivo adecuado, va ligada a una construcción patriarcal de los géneros, es consistente con defender que el concepto de moralidad kantiano, en tanto que apela a la universalidad, sigue siendo relevante para el feminismo. La razón por la que, a nuestro entender, una ética universalista es interesante

General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992. Schott, Robin, *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*. University Park PA, Penn State Press, 1990.

⁵ Esta interpretación del proyecto kantiano es ya analítica, en sentido contemporáneo, pues parte del análisis del significado del término: ¿qué significa “bueno”, en sentido moral?

para el feminismo radica en la premisa de que lo que manda lo manda para todos y todas por igual, esto es, en la tesis de que no hay distinciones morales que quepa atribuir a la diferencia genérica. Desde esta perspectiva, se entiende que no nos interesen tanto las teorías particulares de Kant sobre los géneros como el impulso que sus categorías morales ofrezcan al feminismo ético.

Por lo demás, esta misma estrategia de análisis puede aplicarse a otras nociones de la órbita kantiana como “libertad”, “autonomía” o “derechos”. Así, podríamos obviar lo que en relación con las mujeres dijo de ellas un día Kant, y extender a las mujeres las consideraciones que se consideraban pertinentes sólo para los varones. La idea es que mediante esta estrategia de criba de lo específicamente femenino, se depure la ética kantiana de todo sexismo.

Ahora bien, un proceso de depuración de este estilo no precipita por sí solo conclusiones que puedan considerarse propiamente feministas. No; para que la ética kantiana rinda todas sus potencialidades liberadoras y emancipadoras, aún es preciso que la filtremos un poco más a fin de extraer su verdadero poso valioso. A perfilar ese método *exprimidor* hemos de dedicarnos a continuación. Evidentemente, el primer paso del método consiste en eliminar todo lo superfluo o, dicho con otras palabras, revisar las lecturas de Kant que nos despistan de nuestro objetivo. Pues, ante todo, necesitamos entender por qué algunas críticas a Kant desde posturas feministas no impiden una eventual apropiación de su teoría por nuestra parte.

4. Kant: ¿no, gracias?

Muchas de las autoras que han contribuido al desarrollo de una ética feminista han concebido ésta por estricta oposición con la ética kantiana. Éste es el caso paradigmático de la corriente denominada “ética del cuidado”, entre cuyas representantes se encuentran Carol Gilligan o, las mucho más interesantes, Nel Noddings o Annette Baier. Para esta corriente, la ética feminista consiste en el estudio del modo específicamente femenino de lidiar con los asuntos morales. El concepto de *cuidado* (*care*) se introduce entonces para describir el tipo de pensamiento moral propio de las mujeres. La ética del cuidado se distingue, además, por las siguientes tres características: 1) es sensible al contexto, 2) presta especial atención a las relaciones entre los seres humanos, y 3) da importancia a los sentimientos.

Desde esta perspectiva, los razonamientos y comportamientos morales femeninos parten de la primacía del cuidado y de su interés por la particularidad, mientras que los razonamientos y comportamientos morales masculinos muestran un interés mayor por la noción de regla y por su correspondiente aplicación generalizada que obvia las particularidades y se fija en lo universal. “Cuidarse de alguien” implica así atender las necesidades específicas de individuos particulares. Esto significa que los comportamientos femeninos que desarrollan el cuidado no pueden integrarse en ninguna teoría ética que parta de la existencia de una regla universalmente vinculante. La actitud del cuidado exige entonces poner entre paréntesis la lógica universalista, tal y como ésta se utiliza, por ejemplo, en el imperativo categórico de Kant. [Nota: ¿qué pasaría con una regla que dijese “atiende las necesidades específicas de los individuos?”]

Es de este modo como se supone que surge la distinción entre el interés por el cuidado propio de las mujeres y el interés por la justicia que caracteriza a los varones. Digo “se supone” porque es necesario añadir que la noción de justicia es ya una interpretación, entre otras posibles, de la noción de regla universal. En realidad, la noción de justicia no es un elemento central de la ética kantiana, sino que forma parte más bien de las teorías de construcción del estado moderno basadas en el contrato social. La influencia que la noción de justicia tiene en la ética contemporánea proviene de esa tradición política más que de la vía kantiana, y conviene tener esto claro para no confundir los argumentos. En mi opinión, la ética del cuidado es a veces víctima de esta confusión, especialmente en la versión de Carol Gilligan, quien como se sabe, fue la responsable de plantear la discusión sobre los criterios morales en términos de la oposición “cuidado/justicia”. Como se explica más adelante, este planteamiento introduce ya un giro conceptual que no es necesario en la discusión.

En cambio, un ejemplo de ética del cuidado que favorece la diferencia de género pero no enfoca el asunto desde la oposición “cuidado/justicia” sino desde la oposición “simpatía/universalidad”, es la que elabora Annette Baier. Esta pensadora recurre a la controversia entre Hume y Kant en torno a los asuntos morales para reflejar el modo específico de moralidad que caracteriza a las mujeres. A su entender, mientras que el concepto kantiano de universalidad describe equivocadamente la moralidad como la obediencia estricta a un libro de reglas, el concepto de simpatía humeano recoge mejor aspectos esenciales de nuestra moralidad: “Para convertirse en una buena persona, no se

consulta un libro de reglas, sino que se cultiva la propia capacidad de simpatía o sentimiento hacia el prójimo” (Baier, 40).

Pues bien, de lo dicho hasta aquí se concluye que cualquier juicio sobre la ética feminista del cuidado debe enfrentar las tres siguientes cuestiones:

1) Si, tal y como piensa Gilligan, realmente hay una diferencia en la forma de razonar moralmente que sigue cada género, a partir de la cual tenga sentido a lo que Hackl llama una teoría dual de la moralidad.

2) Si realmente el modelo de la justicia del que parte cierta ética del cuidado refleja fielmente el razonamiento kantiano.

3) Si realmente el concepto de moralidad, basado en una ley universal, y el concepto de cuidado, que presta atención a las circunstancias particulares, se excluyen mutuamente.

4.1. ¿Existe y/o debe existir una diferencia de género en los razonamientos y comportamientos morales?

Gilligan concibió su trabajo como una crítica a la obra de Kohlberg la cual, como es sabido, estaba centrada en el estudio de la psicología del desarrollo moral a partir de los trabajos de Piaget. En su popular estudio, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), Gilligan sugirió que las teorías de Kohlberg contenían un sesgo en detrimento de las mujeres, dado que en sus estudios sólo fueron tenidos en cuenta varones. Tras investigar a las mujeres, Gilligan defendió que una concepción de la moralidad basada en la noción de cuidado era más adecuada que una moralidad basada en la justicia y en los derechos, tal y como expuso Kohlberg. Para esta autora, la moralidad del cuidado y de la responsabilidad se funda en la no violencia, mientras que la moralidad de la justicia y de los derechos se orienta a la igualdad. Otra forma de situar las diferencias era considerar que estas dos clases de moralidades proporcionan dos tipos de mandatos muy distintos: el mandato de no tratar a los otros injustamente (justicia), y el mandato de no volver la espalda a quien necesita de nuestra ayuda (cuidado). Gilligan presentaba estas dos moralidades como siendo distintas, aunque estando potencialmente relacionadas.

En sus primeros trabajos, Gilligan enfatizaba que estas dos orientaciones se correlacionaban con las diferencias de género. La moralidad del cuidado subraya el hecho de que los seres humanos están interconectados. Esta moralidad presumiblemente emerge en mayor medida en las niñas, debido a su contacto con sus madres durante el periodo de formación de su identidad. La moralidad de la justicia, por otra parte, emerge normalmente en un contexto en el que los individuos autónomos tienen que coordinar sus interacciones. La idea era que una moralidad orientada sobre las bases de la justicia prevalece más entre los niños varones debido a su peculiar relación con la madre, así como a la posterior formación de la identidad masculina que implica (al menos desde la perspectiva del psicoanálisis tradicional) que los niños hayan de separarse de su madre para individuarse. En los niños varones, esta separación profundiza su conciencia de las relaciones de poder entre ellos y los adultos, y desarrolla una intensa sensibilidad hacia las desigualdades. Por su parte, y debido a la supuesta constancia en los lazos emocionales hacia sus madres, las niñas no llegan a ser tan conscientes de las desigualdades, por lo que están menos preocupadas por el problema de la imparcialidad. (*sic*).

Pues bien, las teorías duales del estilo de la de Gilligan han estado sometidas a una enorme presión en los últimos tiempos, pasado un primer momento dulce de influencia. Las objeciones provienen de dos frentes: los datos empíricos, y la distinción entre costumbre y moralidad.

En primer lugar, numerosos estudios empíricos posteriores han cuestionado las conclusiones de Gilligan. Para algunos de esos experimentos, el razonamiento moral no sigue las directrices que Gilligan sugirió originalmente, puesto que tanto los varones como las mujeres razonan teniendo en cuenta tanto criterios de justicia como de cuidado. Para otros estudios, los datos son compatibles con interpretaciones alternativas de los resultados y de las causas que las que en su día trazó Gilligan.

En segundo lugar, – continúan las críticas –, incluso si fuera cierto que, al menos en nuestras sociedades, las mujeres y los varones se comportan (y además se espera que se comporten) de manera diferente en cuestiones morales, no por ello hemos de concluir la existencia de dos criterios morales. Puede que ciertos comportamientos sean considerados excelentes si los emprende una mujer y fallidos si los ejerce un hombre, y

a la inversa.⁶ Pero eso sólo significa que las virtudes específicas que se adscriben a los géneros refuerzan las relaciones entre los géneros que son típicas en cada cultura; no significa que esas relaciones sean buenas ni que deban mantenerse. En realidad, estamos ante un ejemplo de la diferencia entre la costumbre y la moralidad. Puede que las costumbres patriarcales favorezcan ciertas prácticas, y que la moralidad exija precisamente abandonar esas prácticas. Se entiende entonces que muchas feministas observen con ojos críticos aquellos procesos sociales cuyo resultado en una determinada cultura es que capacidades tales como el cuidado estén más asociadas con un sexo que con otro.

Por estos y otros motivos, las teorías duales de la moralidad, según las cuales hay una división del trabajo moral de acuerdo con los géneros, han ido perdiendo fuerza frente a otra interpretación, más sutil, según la cual lo que estas teorías indican no es tanto una supuesta diferencia genérica respecto de la moralidad como la necesidad de incorporar dos aspectos distintos a la moralidad – la obediencia a reglas y el cuidado –, sea cual sea el género del agente moral.

En este sentido, hay que reconocer que la obra de Gilligan ha contribuido a tener cada vez más presente que el cuidado es un componente esencial del razonamiento y la actuación morales. La moralidad en los seres humanos tiene mucho que ver con su fragilidad y vulnerabilidad, así como con las acciones que ayudan a superarlas o a aminorarlas. Sin embargo, la capacidad para el cuidado y el valor que ello comporta, o la tendencia a ofrecer amor incondicional, han sido consideradas con demasiada frecuencia rasgos que caen fuera del ámbito de una vida verdaderamente ética. La ética del cuidado, en cambio, subraya muy bien este aspecto fundamental de la naturaleza humana, en el que la moralidad encuentra parte de su razón de ser. Es, pues, un mérito de la ética del cuidado introducir este aspecto en el razonamiento moral general, frente al olvido que ha caracterizado a otras teorías éticas.⁷

⁶ Ejemplos del mundo escolar, narrados por una madre observadora: “A los niños que se organizan se les llama *trabajadores* y *ordenados* mientras que a las niñas se las califica de *apañaditas*. Un cuaderno deslabazado, significa que el niño es *creativo*, mientras que en la niña indica que es un *desastre*.” Evidentemente, los estímulos y sanciones son diferentes en cada caso.

⁷ Sobre la necesidad de incluir la vulnerabilidad y la dependencia en cualquier explicación de la condición humana, así como sobre la contribución feminista al análisis de estos aspectos de las relaciones morales, se puede consultar MacIntyre, Alisdair, *Animales racionales* y

Esta evolución en la interpretación de las teorías del cuidado implica que su núcleo teórico se dirija no tanto a señalar una diferencia genérica como a la necesidad de entender mejor la moralidad. Bajo este enfoque, el modelo de comportamiento que refleja la noción de cuidado sería entonces relevante tanto para los hombres como para las mujeres.

4.2) ¿Refleja el modelo de justicia el enfoque kantiano de la moralidad?

En general, la ética del cuidado describe la lógica de la justicia como un modo de pensar que presupone la existencia de un contrato entre participantes autónomos e iguales, y que contempla a los otros no en tanto que individuos particulares sino como otros generalizados, esto es, desde el punto de vista de una naturaleza racional y abstracta, en virtud de la cual somos todos iguales. Desde la perspectiva de la ética del cuidado, el modo de pensar conforme a la justicia se caracteriza por estar basado en un grupo de principios estrechos y estrictamente definidos, que poseen validez universal, y que son aplicados rígidamente en cada situación. Se entiende entonces que los principios de no interferencia e imparcialidad caractericen los razonamientos morales que defiende esta lógica. A partir de esta descripción, y habida cuenta del énfasis kantiano en la universalidad y en la autonomía, las teóricas del cuidado catalogan la ética kantiana como un ejemplo de ética que funciona conforme al modelo de justicia. De ahí su enorme suspicacia, incluso rechazo, por ella.

Ahora bien, la identificación de la ética kantiana con el modelo de la justicia que traza la ética del cuidado se enfrenta a los siguientes tres problemas:

a) En realidad, el modelo de la justicia corresponde más a la filosofía política o del derecho que a la filosofía moral. ¿Cómo es que la ética del cuidado mezcla dichos ámbitos? Una respuesta posible apuntaría al contenido impreciso del término “universalismo”. Por una parte, este término se identifica con el concepto liberal de ciudadanía, que opera con la noción de sujetos iguales y generalizados. Por otra, se utiliza también para referirse a las filosofías que definen la acción moral como

dependientes: ¿Por qué los seres humanos necesitamos virtudes?, Barcelona, Paidós, 2001, 15-18. [Incluir más referencias aquí.]

obediencia a una ley general, como es el caso de Kant o de Mill. Esta imprecisión hace que se intercambien argumentos que pertenecen a la lógica del contrato entre participantes iguales y autónomos con argumentos que pertenecen a la lógica de la normalización conforme a parámetros universales. A partir de ahí, la confusión está servida.

b) Dicha ambigüedad está precisamente presente en la manera como la ética del cuidado lee a Kant. Pues su lectura olvida que, si bien es verdad que la filosofía kantiana incluye elementos liberales, estos elementos pertenecen a su teoría del estado y a su filosofía de la historia, pero no están presentes ni juegan un papel directo y claro en su filosofía moral. Así, por ejemplo, mientras que el principio de no interferencia es un elemento esencial de las reflexiones de Kant sobre el derecho de cada ciudadano a autodesarrollarse de manera libre, este principio no debe confundirse, tal y como enfatiza el propio Kant, con el imperativo categórico. (La explicación de este punto habrá de esperar a la siguiente sección.) De manera similar, si bien el concepto de contrato social es uno de los pilares de la filosofía política de Kant, no es en absoluto un elemento esencial de su concepción de la moralidad.

c) Otra dificultad que lleva a confusión tiene que ver con la interpretación del término “autonomía”, no sólo por parte de la ética del cuidado sino a menudo también por buena parte de la ética feminista, en general. Con el tiempo, ha llegado a ser un tópico (no por frecuente, también correcto) considerar que Kant introduce el concepto de autonomía para sugerir que, siempre que juzgamos desde la óptica moral, percibimos a los seres humanos como aislados y carentes de todo vínculo con los demás. La autonomía moral de la que en realidad habla Kant se confunde entonces con un concepto de autonomía tomado de la psicología, y más en particular, del psicoanálisis, según el cual, por ejemplo, el niño logra autonomía y se constituye en individuo cortando todo vínculo con su madre y considerándose con independencia de ella (de sus necesidades e intereses). Cualquiera que sea el contenido psicológico del término, desde luego no es éste el significado que la noción tiene en Kant. En realidad, Kant no usa el término autonomía en este sentido psicológico, sino en relación con lo que significa ser moralmente responsable. (También el desarrollo de este punto habrá de esperar a la siguiente sección.)

Así pues, tal y como la ética del cuidado describe el modelo de justicia universal, no se puede considerar que éste sea un modelo que realmente defienda Kant.

4.3. ¿Son el cuidado (en tanto que atención a lo particular) y la obediencia a reglas (de referencia universal) descripciones de lo moral mutuamente excluyentes?

Uno de los presupuestos de la ética del cuidado es la tesis de que cualquier problema moral puede ser resuelto de dos maneras: bien bajo el modelo del cuidado centrado en lo particular, bien bajo el modelo de la obediencia a reglas de base universal. En este sentido, la ética feminista del cuidado concibe el cuidado y la obediencia a reglas como siendo comportamientos mutuamente excluyentes. Luego si adoptamos la actitud del cuidado, hemos de abandonar la perspectiva universal, pues no es posible integrar ambas en un mismo comportamiento. Buena parte de la fuerza de su crítica a la perspectiva kantiana proviene de la asunción de este hecho.

Sin embargo, ¿es ésta una asunción válida? Y, ¿qué consecuencias se seguirían de asumirla? Por una parte, esta forma de pensar introduce una ambigüedad con respecto a cuál de los dos es el comportamiento correcto. Aparece así el problema de qué criterio adoptar para juzgar un comportamiento. (En realidad, el que Gilligan considere mejor un comportamiento que otro no deriva del propio comportamiento, sino de la necesidad de contrarrestar el tradicional menosprecio patriarcal hacia las acciones de las mujeres y las consecuencias sociales que se siguen de ello.) Por otra parte, y con independencia del anterior problema, resulta enormemente discutible que no quepa establecer conexiones entre ambos tipos de comportamientos, de forma que en una sola acción se puedan satisfacer ambas premisas. Más aún, resulta del todo discutible que Kant defienda que esto no sea posible. Al contrario, una lectura atenta de su argumentación muestra que la acción moral es aquella que combina, cierto que de una forma muy especial, el cuidado por el individuo particular y la obediencia a una regla universal. En Kant la preocupación por lo universal no es incompatible con prestar atención a los aspectos particulares en los que se encuentra el prójimo, como veremos a continuación.

5. Universalismo kantiano y feminismo ético: historia de una atracción

5.1. Algunos aspectos olvidados de la ética kantiana

Las anteriores reflexiones muestran que si la ética kantiana fuera lo que la ética del cuidado supone que es, no supondría ciertamente un buen apoyo para el feminismo. Pero resulta que la filosofía moral kantiana es otra cosa. A desarrollar brevemente lo que es, y a cómo, por tanto, representa un buen fundamento para el feminismo ético, está dedicada esta sección.

Desde luego que el universalismo kantiano no significa, como a menudo se le interpreta, “un conjunto de principios definidos de manera estrecha y rígida” (Noddings, 25). Más bien, su núcleo reside en presentar una única regla formal, susceptible de varias formulaciones, a la que Kant denomina el imperativo categórico. De acuerdo con la tercera de estas formulaciones, este imperativo exige que respetemos la autonomía de voluntad de cada ser humano (tanto la mía como la de cualquier otra persona). El principio de la autonomía de la voluntad significa considerar “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora. ... De esta manera la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora” (*Fundamentación*, 107).

Al comentar esta formulación, Kant destaca dos aspectos. Por una parte, el imperativo categórico implica una prohibición según la cual las personas no deben ser nunca consideradas o utilizadas “como un simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo” (*Fundamentación*, 110), es decir, que no deben ser nunca instrumentalizadas contra su voluntad: “Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (*Fundamentación*, 104). Por otra parte, implica el precepto de que la humanidad debe ser valorada siempre “como un fin en sí mismo”, o lo que es lo igual, que debe reconocerse que ser una persona –al contrario de lo que es ser una cosa – implica ser capaz de determinar desde sí misma los propios fines: “La razón vincula pues toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de ningún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo”

(*Fundamentación*, 112). En esto precisamente consiste la autonomía humana, si es que hay tal cosa.

Pues bien, de estos dos aspectos, el segundo contiene un concepto de la moralidad más exigente que el primero, pues implica deberes adicionales. En efecto, desde el punto de vista de la prohibición, las acciones pueden parecer moralmente no problemáticas en tanto eviten usar a las personas “como un simple medio”. En cambio, desde la perspectiva que reconoce la capacidad de autodeterminación de cada ser humano, actuar moralmente bien no equivale simplemente a abstenerse de hacer daño, sino que debe garantizarse algo más. ¿En qué consiste exactamente ese añadido que todo agente moral debe preservar?

El argumento de Kant a este respecto parte de la observación de que, si bien la gente es igual en lo que respecta a su capacidad de autodeterminación (todos tienen esta facultad), es precisamente por el uso de esta facultad que aparecen diferencias entre las personas. Todas las personas tenemos la capacidad de autodeterminación, pero cada persona la aplica de diferente manera o, dicho de otra manera, cada quien escoge de forma diferente sus fines. Luego cualquier decisión práctica adopta un carácter individual.

Para entender mejor esta observación, hemos de recordar que es precisamente en relación con este punto que Kant introduce el concepto de felicidad. Tal y como nos explica, si bien la búsqueda de la felicidad es un fin natural, cada persona busca la felicidad de una forma particular: “Hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales ... hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede ponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de felicidad” (*Fundamentación*, 84-85). “Pero es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo ser humano desea alcanzarla, nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea. Luego, no sólo ocurre que la felicidad no puede ser definida de una forma universalmente válida, sino que tampoco sucede que cada individuo disponga de una definición concreta válida para sí mismo.”⁸

⁸ “Es imposible que un ser ... finito se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere. Si quiere riqueza ¡cuántas preocupaciones, cuánta envidia, cuántas acechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión

No obstante lo anterior, el requerimiento que implica la ley moral de reconocer a cada persona su capacidad de autodeterminación, significa que es un deber para el agente, en tanto sea posible y consistente con la moralidad, apoyar a los demás en su búsqueda individual de su propio ideal de felicidad. La idea de que no basta con no impedir la felicidad a los demás, sino que se debe colaborar activamente a su consecución y aumento, la señala Kant explícitamente en la siguiente cita: “Con respecto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. Es bien cierto que podría mantenerse la humanidad aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerles nada, pero es una concordancia meramente negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí el que nadie se esfuerce en lo que pueda por fomentar los fines ajenos. En efecto, siendo el sujeto un fin en sí mismo, sus fines deben ser, en la medida de lo posible, también míos, si es que aquella representación ha de ejercer sobre mí todo su efecto.” (*Fundamentación*, 106)

Se prueba así la tesis de que el imperativo categórico es formal, pero no abstracto. El imperativo categórico no se restringe a considerar a los demás como “otros generalizados”, esto es, como una “naturaleza racional abstracta en virtud de la cual somos todos iguales” (Friedman, 108) sino como otros concretos con sus propios deseos, intereses, gustos, etc, los cuales son la consecuencia directa de la concepción individual de la felicidad que, aunque indeterminada, cada quien busca satisfacer. La ética kantiana no es, desde luego, a pesar de lo que se ha dicho muchas veces, una moralidad abstracta, vacía de contenido y que considere a los individuos como entes abstractos e intercambiables. Por el contrario, es una moralidad dotada de contenido desde el momento en que anima a todos los sujetos morales a no dejar de lado las peculiaridades de quienes les rodean, así como a contribuir a satisfacerlas. (Por lo demás, la noción de una ética vacía de contenido es absurda, puesto que cualquier ética manda *algo*. Una ética que no mandara nada no sería tal.)

más aguda que le mostrará más terribles aún los males que ahora están ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, necesidades nuevas. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que habría cometido de haber tenido una salud perfecta? etc, etcétera” (*Fundamentación*, 88).

Es en conexión con este asunto que Kant introduce la noción de deberes de amor (*Liebespflichten*). Esta noción aparece en el transcurso de una explicación sobre por qué el imperativo categórico no debe ser confundido con la regla de oro, esto es, con el principio de “haz como quieras que te hagan”. La razón de la distinción estriba, según Kant, en que este último principio no satisface los deberes de amor que tenemos hacia los otros, ya que para cumplirlo basta con renunciar a que alguien eventualmente nos haga el bien y así no tener que hacérselo nosotros. La cita, aunque larga, merece la pena recogerse aquí: “Una cuarta persona a quien le van bien las cosas ve a otros luchando contra grandes dificultades. Podría ayudarles, pero piensa: ¿a mí qué me importa? ¡que cada uno sea lo feliz que el cielo le conceda o él mismo quiera hacerse; nada voy a quitarle, y ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar *o a su ayuda en la necesidad!* Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza podría muy bien subsistir la raza humana, y sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, poniéndolas por las nubes e incluso ejerciéndolas en ocasiones, pero también engañando en cuanto se tiene la oportunidad, traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo de varias maneras. Pero bien, sea como fuere, aun cuando sea posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podría suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de ayuda.” (*Fundamentación*, 95)⁹

Antes de proseguir esta presentación de la ética kantiana, de acuerdo con los intereses teóricos que perseguimos en este trabajo, es necesario solucionar de antemano un posible foco de confusión en torno a la noción de deberes de amor. “¡Cómo! – diría alguien – ¿significa esto que debemos actuar movidos por un sentimiento de inclinación hacia los demás? Pero, ¿no había repetido Kant hasta la saciedad que el único motivo de actuación moralmente válido era el deber, y no la inclinación, el gusto, la compasión, la

⁹ Puede sorprender la introducción de este ejemplo en una moralidad a priori. Sobre este punto puede consultarse la nota que introduce Luis Martínez de Velasco en su traducción española del texto (*Fundamentación*, 95, nota 13).

simpatía, un sentimiento de afecto, etc.?” En efecto, Kant distingue radicalmente entre actuar movidos por la inclinación y actuar por estricto respecto al deber. ¿Cómo se compagina esto con la noción de deber de amor?

La respuesta la ofrece el propio Kant al distinguir estrictamente dos sentidos de “amor”, cuidado, benevolencia, etc.: por una parte, el emocional, subjetivo y regido por las inclinaciones, y, por otra, el racional, objetivo y regido por la razón, o dicho de otro modo, el amor patológico y el práctico. La distancia entre ambos se muestra en la siguiente cita: “Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación le empuje a ello y hasta oponga una aversión natural e invencible, es amor práctico y no patológico [en el sentido de *pathos*, no de enfermedad], amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado” (*Fundamentación*, 62). También más adelante, Kant dice: “la benevolencia por principios, no por instinto, tiene un valor interior” (*Fundamentación*, 112).

Por lo tanto, la ética kantiana no indica sólo que debemos abstenernos de hacer el mal y que debemos respetar los fines (o derechos) de los demás, sino que también señala la obligación que tenemos de contribuir positivamente a que los demás sean felices. De esta manera, la benevolencia por principios, que no por instinto, ocupa un lugar esencial en la ética de Kant. Los seres humanos son a menudo incapaces de perseguir por sí mismos su idea de felicidad, más aún de alcanzar por sí solos dicha felicidad, entre otras razones, debido a su fragilidad y vulnerabilidad. Es un deber de todos y cada uno de nosotros ayudar a los demás en esta tarea. Tenemos la obligación o el deber de ayudar, en aquellos casos en que disponemos de los medios para hacerlo, incluso si no estamos movidos o conmovidos por la necesidad del otro. Onora O’Neill ha reparado en este aspecto de Kant y ha señalado su importancia: “los seres vulnerables y finitos no se tratan unos a otros como fines por limitarse a dejarse mutuamente un ‘espacio’ apropiado. ... Los fallos de amor también ocurren cuando se respecta claramente los fines del otro ... y sin embargo no se ofrece ayuda, apoyo o empuje efectivo para su persecución (O’Neill, 121).

Entendidos de esta manera, los conceptos de benevolencia y amor no contradicen el universalismo moral que caracteriza la ética kantiana, sino que dotan de

contenido la aplicación de la regla. Así, la regla que nos sugiere Kant es a la vez estrictamente universal en su forma (se aplica a todo el mundo de igual manera) y radicalmente individual en el contenido de su aplicación (requiere que percibamos y apoyemos las necesidades específicas de los demás).

Curiosamente, y en un giro conceptual quizá no esperado, como bien señala Nagl-Docekal [Nagl-Docekal, ¿?], las anteriores consideraciones podrían incluso permitirnos sostener que el concepto de cuidado, central en la ética feminista del cuidado, juega también un papel en la aplicación del imperativo categórico. Siempre y cuando, claro está, maticemos enormemente, tal y como se ha hecho aquí, el uso de la noción de cuidado por los demás en Kant.

5.2. Utilidad de la perspectiva kantiana para el feminismo ético

Estamos ahora en condiciones de extraer algunas implicaciones interesantes que la ética kantiana ofrece para el desarrollo de un feminismo moral. En lo anterior se ha mostrado que la concepción de la moralidad de Kant defiende que una atención cuidadosa a las necesidades individuales está contenida en la forma de una ley moral universal. Esta tesis puede ser adoptada con provecho por el feminismo ético, y desarrollarse de manera que tenga la misma relevancia para las mujeres que para los hombres. En ese caso, el feminismo ético no necesitaría ya ocuparse, al menos no exclusivamente, de investigar si las mujeres lidian los asuntos morales de una forma diferente ni de en qué consiste exactamente esa especificidad. Tampoco necesitaría reducirse a constatar que la todavía frecuente discriminación contra las mujeres que prevalece en el mundo contemporáneo, es moralmente reprochable. Más allá de estos asuntos, el recurso a Kant abriría para el proyecto feminista un campo de investigación enormemente interesante y fructífero, en el que poder no sólo criticar moralmente las prácticas discriminatorias, sino *justificar* esa crítica utilizando precisamente el universalismo formal. El método de análisis que proponemos consiste entonces en aplicar el universalismo formal para analizar las prácticas morales hacia las mujeres que permean todas las esferas de la vida actual. Así es que el imperativo categórico se revela como una valiosa herramienta para identificar los defectos morales del trato al que normalmente están sometidas las mujeres en virtud de su género.

Un proyecto de este estilo adoptaría como categorías críticas fundamentales los siguientes dos aspectos, en tanto que esenciales a la ley moral kantiana: 1) la prohibición de utilizar a la gente simplemente como medios, y 2) el precepto de incorporar los deberes de benevolencia y respeto hacia los fines que las personas autodeterminan para sí mismas (fines que, por supuesto, están sujetos a ciertas limitaciones morales).

La ventaja de la primera categoría descansa en permitirnos juzgar como inmorales diferentes tipos de explotación a las mujeres, tales como la prostitución internacional, el acoso sexual, la violencia en el hogar, o la pornografía, por ejemplo. Otros modos de instrumentalización son la división por géneros del trabajo doméstico o del trabajo en general, y la expectativa generalizada de que las mujeres dediquen buena parte de sus esfuerzos y energías a la gestión emocional de familia, allegados y amistades. Esta perspectiva arrojaría también luz sobre muchas formas de discriminación laboral. Las mujeres siguen estando asociadas a los trabajos peor remunerados o no remunerados en absoluto: ¿cabe mayor instrumentalización que esa? (Aquí cualquier mínimo recordatorio de la noción marxista de plusvalía basta para hacernos enrojecer, en el doble sentido.) Desde luego, la lista de asuntos a los que poder aplicar este tipo de análisis es extensa: la consideración de cualquier mujer en general como esposa y madre potencial, la enorme valoración abstracta de su función como “paridera” de las futuras generaciones que no se ve acompañada, sin embargo, de medidas que faciliten o apoyen esta labor, sino en todo caso de la culpabilización por no cumplir a tiempo con su papel, etc.

Una de las virtudes de la perspectiva que proponemos es que consigue ir más allá de la mera constatación de si estas prácticas son asumidas o no como explotadoras por los sujetos implicados. Así, la prohibición de no usar a los otros simplemente como medios permite preguntar no sólo si las mujeres se *sienten* instrumentalizadas, sino si de verdad lo *están*. Desde esta perspectiva se podría también analizar hasta qué punto las legislaciones nacionales e internacionales permiten e, incluso peor, a veces facilitan, que se perpetúen esos daños a las mujeres.¹⁰

¹⁰ MacKinnon, Catherine, *Toward A Feminist Theory of the State*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989, (*Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995). Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books, 1989. Fraser, Nancy, “Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation”, en su *Unruly Practices: Power,*

En resumen, el objetivo de este proyecto de ética feminista sería utilizar el universalismo formal como herramienta crítica de análisis mediante la que mostrar que las asimetrías de género no pueden seguir contemplándose como un asunto que tiene que ver con los intereses específicos de un grupo en la esfera política, sino que deben ser reconocidos como problemas morales que nos conciernen no sólo a nosotras, sino a todos en general.

Por su parte, la segunda categoría contenida en la ley moral universal kantiana, a la que nos referíamos más arriba, nos obliga a preguntar hasta qué punto encuentran las mujeres apoyo en su búsqueda individual de felicidad. Aceptar la capacidad de los individuos para determinar por sí mismos los fines que se proponen perseguir en la vida, supone a la vez respetar y facilitar esas opciones individuales. Dicho de otro modo, si existen diferentes concepciones de felicidad y todas deben ser respetadas, mientras cumplan con los parámetros morales, entonces esto debe valer para las vidas de las mujeres tanto como para las de los varones. Lamentablemente, los datos que ofrecen los estudios sociales muestran que las mujeres no son percibidas como individuos por sus conciudadanos de la misma manera en que lo son los varones. En general, los roles sociales ligados al género presentan menos opciones, y ofrecen por tanto menos oportunidades de realización personal en el caso de las mujeres que en el de los varones. Un ejemplo evidente, no por conocido menos doloroso, es el hecho de que las mujeres se encuentren teniendo que elegir entre carrera o maternidad con mucha mayor frecuencia que los hombres, o que mantengan ambos proyectos con terribles tensiones y esfuerzos, para nada equivalentes a los que dedican los varones. Otro grave problema es que la igualdad formal de derechos sea a menudo insuficiente para garantizar a las mujeres las mismas oportunidades que de hecho disfrutaban los hombres para perseguir sus fines individuales. De ahí la necesidad de adoptar medidas que permitan a las mujeres *de facto* las mismas oportunidades (en términos de educación, trabajo o igualdad política) que *de jure* disfrutaban de perseguir el tipo de vida que cada una escoja.

En cualquier caso, y a fin de evitar cómodas objeciones de partida que califiquen el proyecto de utopía fantasiosa (en el sentido negativo de impracticable), debe dejarse claro que el patrón de medida con el que valorar las situaciones es simplemente la

Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis MN, University of Minnesota Press, 1989. También pueden consultarse los textos publicados por diversas plataformas españolas contra la violencia de género.)

aspiración a que las mujeres consigan lo mismo que disfrutan en términos generales los sujetos masculinos, ni más ni menos. A este respecto, la gran ventaja de analizar estos temas desde la perspectiva del imperativo categórico, es contemplar las asimetrías concretas de género como asuntos de carácter moral, más que como problemas que surgen de un conflicto de intereses. Se arroja luz así sobre lo inaceptable de muchas situaciones en las que a las mujeres se les niega el apoyo necesario para perseguir los fines vitales que ellas mismas han elegido. Desde este punto de vista, medidas tales como la acción positiva o la regulación de la participación por cuotas adquieren su justificación moral desde el momento en que intentan, precisamente, acabar con esas situaciones.

En resumen, el feminismo ético contemporáneo podría beneficiarse de la filosofía moral kantiana por dos razones. En primer lugar, porque esta filosofía ofrece un instrumento crítico para sacar a la luz por qué y de qué modo la subordinación de las mujeres es un mal moral. En segundo lugar, porque el pensamiento de Kant permite reflexionar sobre los cambios que se necesitan promover en la concepción más o menos típica de los géneros y en sus prácticas subsecuentes, para permitir que las mujeres tanto como los hombres encuentren y gocen de la simpatía y el apoyo individual y social que necesitan para continuar recorriendo sus propios caminos hacia la felicidad.

6. Cornell revisita a Kant

En esta sección se presenta un ejemplo de desarrollo de las premisas kantianas de acuerdo con la línea que aquí se ha defendido. Me refiero a la obra de Drucilla Cornell *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*.

En el contexto de una determinada interpretación del paradigma liberal, cuyos mentores reconoce en Kant, Rawls y Dworkin, el programa feminista de Cornell no se centra tanto en el reclamo de igualdad formal entre varones y mujeres como en la exigencia de libertad. Su principio rector es “que la libertad de una persona para perseguir su propia felicidad a su modo, es crucial para la capacidad de cualquier persona de participar de las glorias de la vida”.¹¹ En esa misma línea, Cornell sugiere

¹¹ Lamentamos no poder precisar en estos momentos las páginas a las que corresponden las citas de Cornell.

que en vez de comprometernos sólo con la libertad necesaria para ser iguales, subrayemos la igualdad necesaria para ser libres. Como consecuencia de estas premisas, Cornell propone evitar concebir la libertad de las mujeres como subordinada y dependiente de la igualdad con los hombres. El punto de partida de la propuesta es la necesidad de favorecer primero un cambio en el ideal de libertad (basado en la concepción kantiana de la persona libre), y sólo luego considerar qué clases de igualdad requiere la realización de ese ideal.

La libertad que Cornell propugna incluye no sólo la libertad de conceptualización y de acción en relación con las comparaciones entre géneros, sino la libertad frente a cualquier forma de identidad forzada o de elección sexual impuesta. Así, la base de su argumento no reside estrictamente en la privacidad ni en una ontología de la autonomía individual, sino en el ideal de lo que ella denomina “la esfera imaginaria”. Mediante este concepto, Cornell apela al espacio en el que podemos (re)imaginarnos y (re)configurarnos a nosotras mismas, un espacio a partir del cual podamos definir y evaluar quién queremos ser o llegar a ser. “Hay protección de la igualdad formal, pero falta la protección de la esfera imaginaria, ese espacio psíquico y moral en el que, como seres sexuados que se preocupan profundamente por los asuntos del corazón, se nos permite valorar y representar quienes somos.” En este sentido, la esfera imaginaria, esto es, la libertad de ser nosotras mismas y de participar en la riqueza de la vida, “no es un deseo arbitrario sino un derecho esencial de la personalidad.”

La defensa del “santuario del dominio imaginario” supone, principalmente, el derecho a representar y ejercitar, muy en la línea de Butler, nuestro “ser sexuado”. “La libertad para crearnos a nosotras mismas como seres sexuados, como personas con sentimientos y razón, se halla en el corazón del ideal que la esfera imaginaria es”. Se trata, por tanto, del derecho a no tener que ser hombres o mujeres de acuerdo con cierta concepción predefinida de esas identidades, esto es, del derecho a representar nuestras propias identidades como seres sexuales y a determinar el curso que queremos que adopte nuestra intimidad. “La mayoría de las sociedades imponen a sus ciudadanos un concepto de la sexualidad buena o normal como forma de vida obligada, negándoles así la libertad de personalizar quiénes son sexualmente. Esto ahoga nuestras elecciones de cómo queremos vivir nuestra sexualidad y expresar nuestro amor.” De ahí la necesidad de enfatizar el derecho de cada persona a representar su sexualidad y su ser sexuado, y

de promover la emancipación de las elecciones sexuales impuestas por el Estado combatiendo su refuerzo por las instituciones básicas de la sociedad.

El feminismo que defiende Cornell “coloca la reconciliación de la libertad sexual con la igualdad política en el corazón de su programa político.” “Luego la pregunta fundamental es cómo se puede reconciliar libertad e igualdad.” “No queremos que la libertad sexual reemplace a la igualdad social; queremos que la igualdad social sea redefinida para que esté al servicio de la libertad sexual.”

A partir de este marco conceptual, Cornell se lanza de pleno a la discusión de una serie de temas, cuyo denominador común es el de estar situados todos ellos en el centro de las polémicas más candentes de la actualidad, entre los que se incluyen la regulación de la prostitución, los derechos de las madres de alquiler y de los niños adoptados, la reforma de la ley familiar, el movimiento reaccionario de padres, los derechos y obligaciones de los progenitores, y la agenda internacional de derechos humanos. Cornell es consciente de que el marco teórico del que se dota no determina una posición específica a propósito de cada una de estas cuestiones, ya que los mismos ideales podrían dar lugar a posiciones contrarias. Pero sugiere que el objetivo de universalizar el ideal del dominio imaginario permite dar un nuevo impulso a las tradicionales líneas de debate, y asentar un nuevo fundamento desde el que continuar futuras discusiones fructíferas.

Es cierto que Cornell presta demasiada poca atención a las fuerzas económicas específicas que limitan ahora nuestra libertad, y a las condiciones económicas que permitiría establecerla. Al fin y al cabo, la libertad sexual no es independiente de la justicia económica. Sin embargo, también es verdad que su análisis tiene la enorme virtud de despejar estancamientos perniciosos, abrir nuevas posibilidades de actuación e introducir vientos frescos en temas que bien merecen nuevos enfoques. La consideración de las mujeres y de los hombres como personas libres que disponen de una libertad máxima equivalente, implica que deba otorgarse a ambos igual acceso a las oportunidades, recursos y capacidades que tienen que ver con el reconocimiento de su personalidad y con el respeto a sus opciones de vida. La fuerza de esta tesis sigue haciéndola revolucionaria.

7. Apéndice

En lo que sigue se introducen algunas cuestiones que pueden ser útiles para situar el contexto de la discusión que se ha seguido hasta aquí, así como para continuar el debate.

7.1. *Feminismo liberal*¹²

Cornell se reconoce heredera del feminismo liberal. Como es sabido, esta corriente feminista centra su atención principalmente en la esfera pública, esto es, en la luchas legales, políticas e institucionales por los derechos de los individuos que competen a la arena pública. De ahí la preocupación por el valor de la autonomía, la igualdad y la libertad individual, entendidas éstas en relación con las restricciones ilegítimas e ilimitadas que puedan ejercer los otros sobre nuestras acciones. Aunque a veces esta libertad en relación con la restricción social se entiende como libertad frente a la interferencia del estado o gobierno, con más frecuencia se entiende como libertad frente a la costumbre y el prejuicio. (Recordemos, por ejemplo, los argumentos empleados por Amnistía Internacional para el caso de Amina Sawal en Nigeria.)

El feminismo liberal es un feminismo muy extendido pues aboga por trabajar dentro de los confines del estado moderno. Su énfasis está en la reforma de la sociedad, más que en el cambio revolucionario. No reta la organización de las sociedades modernas occidentales, sino que sugiere la redistribución de los beneficios y oportunidades. En general, admite una responsabilidad social o colectiva limitada, esto es, acepta la necesidad de algún tipo de intervención (normalmente del gobierno) que regule las oportunidades de competición de los individuos de forma que todos puedan conseguir beneficios sociales por igual. Existen barreras sociales que impiden que surja una jerarquía basada realmente en el mérito. En el caso de las mujeres, su sexo es una desventaja, una barrera ilegítima que perjudica la competición en igualdad de oportunidades y el reconocimiento del mérito. Luego la posición de las mujeres en la sociedad es un asunto que justifica la legítima intervención gubernamental. No obstante, es una constante en el feminismo liberal su énfasis en los derechos y libertades individuales frente a cualquier consideración excesiva de los vínculos con el estado.

¹² La definición de “feminismo liberal” que se presenta aquí proviene de Chris Beasley, *What is Feminism?*, London, Sage, 1999.

7.2. Si Kant levantara la cabeza ...

El fundamento kantiano de Cornell se sitúa en su énfasis en la libertad, en la autorrepresentación, en la autonomía, así como en su consideración de la esfera imaginaria en tanto que espacio ideal que cada cual rellena desde sí. El hecho de que históricamente se haya negado a las mujeres, tanto en la teoría como en la práctica, la apropiación de estos conceptos, vuelve imprescindible la constante reflexión sobre los mismos y la exigencia de su aplicación universal.

Este aspecto del recurso a Kant por parte de Cornell me parece impecable. No obstante, no estoy del todo de acuerdo en considerar una parte de su tono general como kantiano. El distanciamiento se debe, por una parte, a que la libertad en Kant es una condición de posibilidad que explica la moralidad, no un ideal a alcanzar ni una condición ontológica dada. No se garantiza que exista, sino que se supone que tiene que existir si la moralidad ha de ser posible. Por otra parte, la libertad en Kant no tiene que ver con la búsqueda de felicidad del agente sino con su deber de actuar moralmente. Se necesita suponer que el agente moral es libre para garantizar que pueda darse a sí mismo una regla de conducta más allá de sus inclinaciones. Frente a estos matices, Cornell parece demasiado a menudo estar pensando que la consideración del agente como sujeto libre representa un paso adelante en su consecución de felicidad. Con este planteamiento se desliza, a mi entender, más hacia un programa liberal del bienestar general *à la* Mill, alejado por tanto de la óptica kantiana en aspectos esenciales.

7.3. El debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas sobre la concepción de bien

Una consecuencia fundamental de la igualdad y la libertad de las mujeres es el reconocimiento explícito del espacio moral necesario para la valoración y respeto de nuestra identidad sexual. Tomar en serio la universalidad de la esfera imaginaria significa incluir la sexualidad humana como un elemento esencial en cualquier consideración sobre la comunidad moral. La perspectiva universalista no pasa entonces por hacer abstracción de la sexualidad, sino por tenerla explícitamente en cuenta, y garantizar que todos y todas puedan representar, construir y proyectar su propia

sexualidad. A la pregunta, ¿qué me cabe esperar?, le sigue una contestación abierta. La vida humana no está dada, sino que se contruye. En este sentido, la unión del ideal ilustrado y la aspiración existencialista sigue siendo sugerente para el feminismo de corte emancipatorio.

No obstante, tanto la experiencia como el análisis conceptual nos han enseñado a no extremar la confianza en estos asuntos. En lo que sigue me referiré a una dificultad alrededor de la cual gira el debate contemporáneo sobre la concepción de bien que enfrenta a liberales y comunitaristas.

Kant combina, de una forma coherente aunque sutil, las dos tesis siguientes. Por un lado, cada sujeto tiene una concepción individual, aunque indeterminada, de en qué consiste la felicidad o, dicho de otra manera, la concepción de lo bueno depende del individuo. Por otro lado, la acción moral virtuosa no está regida por esa noción de felicidad, es decir, el agente no ha de tener en cuenta su felicidad a la hora de escoger qué debe hacer (aunque sí deba tener en cuenta la felicidad del otro). Esto permite concluir que, si bien el contenido concreto de la felicidad no es universal, sin embargo, la acción moral buena sería una y la misma para todos los seres humanos. El principio supremo de la moralidad es universal, pues la noción de bueno se fundamenta en la razón, no en la inclinación hacia la felicidad.

Por su parte, y en tanto que pensadora liberal, Cornell argumenta que el individuo ha de poder escoger sus propios fines de vida, y que la sociedad ha de permitir a cada cual ser autónomo, en este sentido. Con otras palabras, cada cual tiene una concepción de bien que no puede ser juzgada desde criterios universales. La ordenación individual de las preferencias no se discute, pues no hay ninguna instancia universal a la que apelar para imponer una única visión de bien. ¿Significa esto que la ordenación de preferencias es una cuestión de gusto, de interés o de conveniencia individuales, es decir, y traduciendo a términos kantianos, una cuestión de inclinación más que de racionalidad? Con esta visión se pierde de vista la pregunta de por qué tenemos estas preferencias y también si su formación en el tiempo ha sido racional. De nuevo vemos que la apropiación por parte de Cornell de Kant adopta tintes *sui generis*.

Desde luego, no es éste el momento para continuar comentando las implicaciones de la propuesta liberal de que la sociedad debe permitir a cada cual escoger su propia concepción de bien y vivir de acuerdo con ella, evitando siempre

imponer de forma generalizada una determinada concepción de bien. En torno a la desaparición de las nociones de bien y de mal y a su sustitución como fundamento de nuestras actuaciones por la mera convivencia pactada, aún queda mucho por decir. Pero aquí terminamos, apuntando sólo dos interrogantes. ¿Es la teoría de la decisión racional una buena descripción de la acción humana? ¿Estriba realmente el problema de la acción racional en escoger entre nuestras preferencias consideradas ya como dadas? ¿No radicaría la dificultad, más bien, precisamente en ordenar nuestras preferencias, es decir, en decidir cuáles de todas mis preferencias es bueno seguir? ¿Será entonces que la verdadera fuente del problema es decidir qué queremos ser? En el terreno emancipatorio, la reflexión sobre la concepción de bien y la garantía de libertad forman un nudo tenso. Y no está claro que el planteamiento ilustrado-existencialista permita entender las vueltas que siguió el cabo para anudarse. También aquí parece necesario enfocar la mirada de nuevo desde planteamientos hermenéuticos.

Bibliografía citada

Amorós, Cèlia (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

Baier, Annette, “Hume, the Women’s Moral Theorist”, en *Women and Moral Theory*, ed. E. Kittay y D. T. Meyers, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1987.

Cornell, Drucilla, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1998, (*En el corazón de la libertad: Feminismo, sexo e igualdad*, Madrid, Cátedra, 2001). (La paginación de las citas corresponde a la versión española.)

Friedman, Marilyn, “Beyond Caring: The De-Moralization of Gender”, en M. Hanen y K. Nielsen (ed.) *Science, Morality and Feminist Theory*, *Canadian Journal of Philosophy*, suppl., 13, 1987, 87-110. (Citado en Nagl-Docekal, Herta, “Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant’s Moral Philosophy”).

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de L. Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 1990.

Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984. (Citado en Nagl-Docekal, Herta, “Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant’s Moral Philosophy”).

O' Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Citado en Nagl-Docekal, Herta, "Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant's Moral Philosophy".)